

المعاني الفلسفية للفظ العربي « تأويل »

بقلم : د . عبد القادر بشته
كلية الآداب . تونس

المقدمة

إن المشكل الرئيسي في نظرنا بالنسبة الى « التأويل » بمعناه العربي هو مشكل منهجي ، فالتأويل يبدو من خلال الحضارة العربية الاسلامية طريقة عامة لفهم القرآن ومواضيع مختلفة أخرى⁽¹⁾ ، لكن لم يقع الاتفاق حول جملة قواعدها وهو منهج عام للنظر في نفس المواضيع دون أي اجماع حول أسسه وشروط امكانه . وسبب الاختلاف هنا هو أساسا اختلاف في المعتقدات ، وحديثا زادت اللغة الفرنسية في تعقيد الأمور اذ نرى الناطقين بهذه اللغة في بلدنا العربي يرادفون بكل سهولة بين « التأويل » و (Interprétation) و (Herméneutique) .

ونحن نريد في هذه المحاولة المتواضعة والسريعة أن نضبط أسس وشروط امكان « التأويل » بمعناه العربي بعيدا عن العقائد التي أدت الى الغموض واللبس ، وعلى القارئ بعد ذلك ان يكون له موقفا إن أراد إزاء نظريات « التأويل » الكائنة في الحضارة العربية الاسلامية .

لكن ما هي شروط ضبط شروط امكان « التأويل » الموضوعية ؟ (1) لابد أولا من الانطلاق من معاني لفظ « التأويل » المعجمية اللغوية وذلك بكل بساطة لأن الدال هو لفظ عربي ولا يمكن في هذه الحالة أن يخرج المدلول عليه عن اطار معاني الدال . ونحن سننطلق فعلا من المعاني الخاصة بلفظ « التأويل » والكائنة في لسان العرب هذا القاموس الذي لا يشك أحد في قيمته وسنجد أن هذا اللفظ يعني ثلاثة معان فكرية وبالتحديد ثلاثة مناهج فكرية⁽⁴⁾ (2) أما الشرط الثاني فهو ترجمة هذه المناهج الفكرية التي يعنها اللفظ العربي الى مناهج فلسفية ذلك لأن الفلسفة مؤسسة لكل عمل عقلي و « التأويل » هو عمل من هذا القبيل . وسنقوم بالفعل بهذا العمل⁽⁵⁾ وسنرى أن المناهج الفكرية التي يعنها لفظ « تأويل » موجودة في تاريخ الفلسفة في شكل مناهج استعملها الفلاسفة ونظروا فيها⁽⁶⁾ .

وهنا يجب أن نلاحظ أننا نقصد هيك المعاني الفلسفية ولا الإضافات المعنوية المرتبطة بالحضارة أو باختصاص الفيلسوف الخ ... أي أننا نطرح المعاني الفلسفية الظرفية . وعلى كل حال فهذا سيتضح أكثر في ما بعد ، وبهذه الصفة سوف لا نقع في أية مفارقة تاريخية لأننا سوف لا نخلط ما جاء في لسان العرب بما جاء عند ديكارت وكانط مثلا . ونحن لا نقصد أن الفلاسفة الذين سنذكرهم قد قرؤوا لسان العرب وتأثروا به . بل سنحاول فقط ترجمة ما جاء في القاموس العربي الى لغتهم .

والأسس المنشودة هي إذن جملة من المعاني الفلسفية سنذكرها انطلاقا من ما هو بديهي ووصولاً الى ما هو أساسي ، فما هي إذن هذه المعاني الفلسفية ؟



1 - التفسير والتحليل

يمكن أن نقرأ في لسان العرب ما يلي : - وأول الكلام وتأوله : دبّره وقدره وأوله وتأوله : فسّره .

- وسئل أبو العباس عن التأويل فقال : التأويل والمعنى والتفسير واحد .

- التأويل والتأويل تفسير الكلام الذي تختلف معانيه ولا يصحّ إلا ببيان غير لفظه الخ

هذا ويمكن أن نقرأ ما يلي في ما يخص معنى التفسير : - التفسير والتأويل والمعنى واحد .

فمن الواضح إذن أن التأويل يعني منهجا فكريا معروفا هو التفسير أي اعطاء معنى .

والفلاسفة حددوا التفسير ونظروا فيه . لنأخذ مثالين فقط وذلك حسب المقام . فميل (Mill) مثلا يعتقد أن تفسير شيء معين يعني ضبط القانون الذي ينحدر منه وينتج عنه وهذا يعني أنك عندما تريد تفسير الجاذبية الموجودة بين الأرض والقمر مثلا عليك أن ترجع الى القانون العام المتعلق بالجاذبية عامة وهذا يعني أيضا أن نيوتن قد فسر جملة كبيرة من الاحداث الطبيعية بوضعه جملة من القوانين الخاصة بالطبيعة وكذلك القول بالنسبة الى اينشتاين وإلى كل من يضع قوانين عامة ، ونحن نعتقد على اثر لاند أن هذا الفهم للتفسير ضيق جدا وهو يدخل في الواقع ضمن نظرية ميل المتعلقة بعلاقة القوانين والسببية .

ونحن نرى أن فهم سبنسر (Spéncer) للتفسير أكثر شمولاً وهو أوسع من فهم ميل لنفس المنهج . فهذا الفيلسوف يرى أن تفسيرنا لشيء ما يعني ضبط القانون الذي يندرج منه . وهو بهذه الصفة يوافق ميل ، لكنه يتجاوز هذه المرحلة إذ يرى أنه لا بد بعد ذلك من ضبط قاعدة أكثر شمولاً ثم قاعدة اشمل من الثانية وهكذا دواليك حتى نصل الى قانون لا مجال لتفسيره . فبالنسبة الى

سبنسر اذن لتفسير جاذبية القمر والأرض لا نقف عند القانون العام المتعلق بالجاذبية بل علينا أن نفسر هذا القانون نفسه بالرجوع الى قانون آخر ، ولعلنا نصل هكذا الى أمور ما وراثية كأن نقول بإرادة الله مثلا كمستوى تفسيري للقانون النيوتوني ، وفي كلمة واحدة فالتفسير لا يقتضي فقط ضبط قوانين عامة تدخل ضمنها احداث خاصة بل يجب أيضا تفسير تلكم القوانين وضبط القوانين التي تنحدر منها . ولعلنا هنا نصل في نهاية الأمر الى القول بأن التفسير هو تفصيل لما هو مختصر . وهذا المعنى منصوص عليه في القواميس الفلسفية ويمكن أن نستخلصه أيضا من تحديد ميل لمنهج التفسير .

وهذا المعنى هو المعنى الخام الهيكلي أضاف اليه ميل وسبنسر معاني ظرفية مرتبطة بالفكر العلمي وبالتفسير العلمي وقد أشرنا إلى هذا عند حديثنا عن تحديد ميل للتفسير وهذا واضح عندما نعتبر فكرة سبنسر والأمثلة السريعة التي اعطيناها في محلها⁽⁷⁾ .

ولاشك أن العرب لم يفكروا في هذه المعاني الظرفية وأن لسان العرب لا يشير اليها . كل ما يمكن أن نقوله في هذا الصدد هو أن هذا القاموس القيم ينص على المعنى الهيكلي الخام . وذلك بكل بساطة لأن كل تفسير كاعطاء معنى هو حتما تفصيل لما هو مختصر . فأنت عندما تفسر شيئا ما فانك تفصله وتقسّمه بالضرورة ، يمكن لك أن تفهم شيئا عن طريق الحدس أي بصفة مباشرة وبدون اللجوء الى التفصيل والتقسيم ، لكن التفسير هو بالضرورة تفصيل .

ويمكن ان نقول ان الفلاسفة يفسرون بالمعنى الهيكلي للفظ أي بالمعنى الذي نجده في لسان العرب . ونحن هنا في مستوى البديهيات وفي مستوى الأمور التي لا تحتاج الى براهين وجدل . فالفلاسفة يفسرون كثيرا ولعلنا نلمس هنا الفارق الأساسي الموجود بين الرجل العادي غير الفيلسوف والفيلسوف الذي يحاول تفسير كل شيء والاطناب فيه ، ويمكن على كل حال ان نعرّف الفلسفة بكونها بحثا متواصلا عن المعاني أي تفسيرا مستمرا . ونحن لا نعتبر هنا طبعا نوعية المعاني التي تهّم الفلاسفة بل نقف عند عملية اعطاء المعنى أي عند عملية التفسير .

والتفسير يلزمه حتما التحليل . وهذا ما يمكن استنتاجه بكل سهولة مما سبق إذ أن التحليل هو تفصيل وتقسيم ونحن هنا في الواقع في مستوى التحليل النظري العقلي وان شئت فقل الفلسفي ولا في مستوى لغوي معجمي ، فلسان العرب مثلا لا ينص على هذا ومع ذلك يمكن أن نقول إن فكرة التحليل ضمنية في هذا القاموس العربي وبهذه الصفة يكون العرب قد تحدثوا عن منهج فكري آخر استعمله الفلاسفة ونظروا فيه :

وفعلا فقد حدد الفلاسفة التحليل كمنهج مستقل لنعط مثالين فقط وذلك حسب المقام : ديكارت وكانط .

(1) فقد اهتم ديكارت بالتحليل ووضع له قاعدة وهي القاعدة الثانية الخاصة

بمنهجية الفكر الفلسفي سنذكرها حتى تكون الأمور واضحة تماما « والثانية أن أقسم كل واحدة من العضلات التي ابحتها إلى عدد من الأجزاء » . وتقسيم العضلات يعني تحليلها⁽⁸⁾ .

(2) أما كانط فهو يتحدث عن الأحكام التحليلية وهو يخصص لهذا الغرض فقرة طويلة موجودة في مقدمة كتابه الشهير نقد العقل الخالص وهو يعتبر مثالا أن الحكم التالي : كل الاجسام ممتدة حكما تحليليا وذلك بأن صفة الامتداد موجودة وكامنة في مفهوم الجسم ، ويكفي أن نحلل هذا المفهوم حتى نجدها الخ⁽⁹⁾ .

والناظر في هذين المثالين يرى أن لسان العرب لا يمكن أن ينص على ما يحتويانه من معان مرتبطة بتاريخ الفلسفة وبعبقرية كل من ديكارت وكانط . لنقرأ القاعدة الديكارتية المتعلقة بالتحليل ، إن لهذه القاعدة طابعا ابستمولوجيا لا مجال للشك فيه وهو يتعلق بالفكر الرياضي خاصة . فالرياضي يقسم العضلات الى اجزاء حتى يتمكن من حلها على احسن وجه وكأني بديكارت يريد أن يؤكد على هذا وأن ينصح كل رياضي باتباع هذا السبيل وإن شئت فقل انه يريد تربيض كل عمل فكري وجعل هذا المنهج الرياضي منهجا فكريا عاما يخص الفكر عامة . زد على ذلك فأننا نلاحظ رفض ديكارت الضمني لكل تقسيم لا متناه (Infinitésimal) وذلك بأنه لا يعتقد أن التقسيم ممكن الى ما لا نهاية له . ونحن نعرف أن ديكارت يرفض التقسيم اللامتناهي في أماكن عديدة أخرى ، وهذا هو السبب الرئيسي في نظرنا الذي منع ديكارت من اكتشاف حساب اللامتناهي (Le Calcul infinitésimal)⁽¹⁰⁾ .

أما كانط ففكرته مرتبطة بمعنى منطقي لا نعتقد أن لسان العرب يقصدها . فالاحكام التحليلية الكانطية تدرج في الواقع في نطاق منطقي ليبنتزي اذ هي تفترض وحدة وانسجاما بين جميع العناصر المكونة لموضوع التحليل وهي بالتالي تركز على مبدأ عدم التناقض أو مبدأ الهوية الذي قال به ليبنتز وهذا المبدأ يقول إن الشيء لا يمكن أن يساوي ضده أي أنه لا يمكن أن نعاذل بين اشياء متناقضة ، وعلى كل حال فنحن نعلم ان كانط يقصد فعلا سلفه ليبنتز وهو يصرح بهذا في كتابه الخاص بالكميات السلبية⁽¹¹⁾ .

كل هذه الاضافات المعنوية خارجة في نظرنا عن نص لسان العرب الذي يكتفي في اعتقادنا بهيكل المعنى اي بفكرة التقسيم المتضمنة في التفسير بمعناه الخام .

والفلاسفة يحللون بالمعنى الهيكل الخام للكلمة وهذا أمر بديهي لا يستحق نقاشا وجدلا والفلاسفة يحللون بهذا المعنى على الأقل لأنهم يفسرون بنفس المعنى⁽¹²⁾ .

وخلاصة القول هي ان الشرط الأول لا مكان « التأويل » هو ان يفسر المؤلف ويحلل المواضيع التي يريد تأويلها . هذا هو الأساس الأول للتأويل بالمعنى

العربي للفظ . لكن هل يكتفي المؤول بهذا ؟ أو هل عليه أن يركب بعد ذلك واضعا نظرية جديدة وتركيبا جديدا ؟ للإجابة عن هذا السؤال لابد من الرجوع مرة أخرى الى لسان العرب الذي يتضمن كما اسلفنا الشرط الأول للتأويل بالمعنى العربي .

II التركيب

يمكن أن نقرأ في لسان العرب ما يلي : - قال أبو منصور : أُلْتُ الشيء أوْلُهُ إذ جمعته وأصلحته فكان التأويل جمع معاني الفاظ اشكلت بلفظ واحد لا اشكال فيه ، من هذا النص القصير يمكن أن نستنتج أولا فكرة الجمع ، وهذه الفكرة يمكن استخلاصها من نصوص أخرى ذكرها لسان العرب في نفس السياق ، والتي لا تهمنا هنا ونحن نبحت عن منهج فكري - : جمع الشيء ، جمع الأمر - جمع الضالة الخ ... لكن لا ينبغي أن نتوقف عند هذه الفكرة بل يجب أن نتعداها الى فكرة التركيب ذلك أن الجمع الذي ينص عليه لسان العرب يصل الى مجموعات والى وحدات لأن العناصر التي يتم جمعها تكون في نهاية الامر اشياء موحدة ، وهذه الوحدة التي تنتج عن عملية الجمع واضحة خاصة في النص الخاص بجمع معان مبعثرة للوصول الى معنى واحد لا اشكال فيه وقد ذكرنا هذا النص .

ويمكن أن نقول إذن ان كلمة «التاويل» تعني حسب لسان العرب منهجا فكريا عاما آخر هو «التركيب» .

وهذا المنهج الفكري فكر فيه الفلاسفة واستعملوه ، لنرجع الى ديكارت وكانط للنظر في تحديد الفلاسفة لهذا المنهج الفكري ونحن سنقتصر عليهما لأن المقام لا يسمح بأكثر من ذلك .

فديكارت لا يتحدث فقط عن التحليل بل وأيضا عن التركيب وهو لا يكتفي بوضع قاعدة تخص التحليل بل يمدنا أيضا بقاعدة تتعلق بالتركيب وهي القاعدة الثالثة الخاصة بمنهجية الفكر أي تلك التي تتلو مباشرة القاعدة المتعلقة بالتحليل . وهذا هو نص القاعدة الثالثة نذكره كاملا لأنه يحتوي على عبارة تهمنا وبأن ذكره يجعل الأمور أكثر وضوحا ، « والثالثة : أن ارتب افكاري ، فأبدأ بأبسط الأمور وأيسرها معرفة ، وأتدرج في الصعود شيئا فشيئا حتى أصل الى معرفة أكثر الأمور تركيبا ، بل أن افرض ترتيبا بين الأمور التي لا يسبق بعضها بعضا بالطبع . »⁽¹³⁾ وفعلا يمكن أن نسمي هذه القاعدة قاعدة التركيب إذ نرى الكاتب نفسه يستعمل هذا اللفظ : أكثر الأمور تركيبا « وهذا التركيب يكون عن طريق التدرج والصعود من أبسط الأمور الى اعقدها أي أننا ننقل من الأمور البسيطة الى الأمور المركبة التي تحتوي ضمن وحدة وضمن مفاهيم موحدة الأشياء البسيطة وهذا ما فعله فعلا ديكارت في القاملات

وفي مقالة الطريقة والمقام لا يسمح لنا ببيان كل هذا خاصة ونحن سنرجع اليه في ما بعد .

اما كانط فهو لا يتحدث فقط عن الأحكام التحليلية بل يتحدث أيضا عن الأحكام التركيبية القبلية منها وغير القبلية وهو يقابل بين نوعي الأحكام في الفقرة التي ذكرناها عندما تحدثنا عن الأحكام التحليلية .

وفي نظر كانط يكون الحكم تركيبيا عندما تكون الصفة (Prédicat) خارجة عن الموضوع (Sujet) وذلك خلافا للحكم التحليلي . وهذا يعني ان الموضوع في مستوى الأحكام التركيبية لا يتضمن الصفة التي نلحقها به (وذلك خلافا للأحكام التحليلية) . وكانط يعطي مثالا وهو الحكم التركيبي التالي : كل الاجسام ثقيلة (Pesants) وكانط يعتقد أن موضوع الحكم وهو كل الاجسام لا يتضمن صفة الثقل التي يعتبرها شيئا خارجا تماما عن نطاق الموضوع⁽¹⁴⁾ ومهما يكن من أمر فمن الواضح ان كانط يفهم التركيب كما عبرنا عنه من قبل . فنحن نجمع هنا شيئين مختلفين لنصل الى وحدة وهو الحكم ذاته .

ولو ننظر في فكرتي ديكارت وكانط لنجد انهما تحتويان فعلا على معاني اضافية لم يكن في اماكن العرب ان يصلوا اليها . فالقاعدة الديكارتية لها كالثانية معنى ابستمولوجي أكيد . فهذه القاعدة تمدنا في الواقع بمنهج عام يتعلق بالفكر الرياضي . فبعد تحليل وتقسيم العضلات الى اجزاء ممكنة (القاعدة الثانية) يبدأ الرياضي في التركيب والصعود أي انه يصل الى المرحلة الثانية المتعلقة بالعمل الرياضي أي مرحلة البناء الرياضي ، ويمكن ان نقول إن ديكارت يعمم هنا ما هو رياضيا في الأصل ، هذا بكل ايجاز ما يمكن ان نقوله في ما يخص الجانب الظرفي لفكرة التركيب عند ديكارت ، ماذا يمكن ان نقول في نفس المستوى عن كانط وتحديد له للأحكام التحليلية ؟ لنكتف بالقول ان رفض مبدأ عدم التناقض أو مبدأ الهوية هو الاضافة الأساسية الضمنية ، فنحن نركب هنا عنصرين (الصفة والموضوع) ليست لهما نفس الهوية وفي امكاننا اذن ان لا نتقيد بمبدأ التناقض وأن نخالف ليبنتز في هذا المجال .. وبالفعل فكانط يعتبر هنا ناقدًا لمعلمه وقد صرح بهذا أيضا في الكتاب الأنف الذكر لما وضع مبدأ موازيا لذلك الذي وضعه ليبنتز وهو المبدأ الذي يسميه كانط بمبدأ الواقع .

ومهما يكن من أمر فبقطع النظر عن هذه الإضافات المعنوية وهذه المعاني الظرفية فاننا نجد شيئا هيكليا عند هذين الفيلسوفين وهو فكرة التركيب بمعنى جمع عناصر مختلفة ضمن وحدة وهذا بالضبط ما ينص عليه لسان العرب كما أسلفنا .

والفلاسفة يركبون بهذا المعنى الأولي الخام . أولا لأنهم يصلون الى فلسفات معينة ، الى انساق معينة . ففلسفة ديكارت هي تركيب شامخ . كذلك القول بالنسبة الى المثالية المتعالية التي قال بها كانط ، ونحن نعلم أن من ميزات

الفيلسوف هو أن يكون له تركيب فلسفي خاص به ، ثانيا الفلاسفة يركبون باعتبار أنهم يستعملون مفاهيم كمفهوم الحرية أو مفهوم العدالة الخ وما المفهوم الا تركيب بالمعنى الخام أي بالمعنى الذي نص عليه لسان العرب ، وفي امكاننا أن نجد هذا التحديد في أي كتاب خاص بالمنطق يتحدث عن هذا الموضوع ، ونحن لا نهتم هنا بنوعية المعاني التي يدخلها فيلسوف ما ضمن وحدة بل نقف فقط عند عملية التركيب .

فالمؤول لا يكتفي اذن بالتفسير والتحليل بل عليه أيضا ان يركب بالمعنى الفلسفي الذي ضبطناه . والتركيب بهذا المعنى يمثل اذن شرطا آخر ليكون « التأويل » بالمعنى العربي ممكنا ، وهو اذن الأساس الثاني الموضوعي للتأويل بنفس المعنى .

لكن لماذا لا يكون «التأويل» ممكنا الا اذا توفر هذان الشرطان ؟ ما هو أساس هذين الأساسين الموضوعيين ؟ هذا الأساس الأساسي هو «المنهج الفلسفي الاصيل» كما سنسميه وهو فعلا يتضمن التفسير والتحليل ويهدف الى التركيب ويمكن أن نستنتج كمعنى خام من لسان العرب . كيف ذلك ؟⁽¹⁵⁾ .

III المنهج الفلسفي الاصيل

يمكن أن نقرأ في لسان العرب ما يلي : الأول : الرجوع ، آل الشيء يؤول أولا وما لا : رجع ... وفي الحديث : من صام الدهر فلا صام ولا آل أي لا رجع إلى خير .

- وأما التأويل فهو تفعيل من أول يؤول تأويلا وثلاثيه آل يؤول أي رجع وعاد .

- وأما قول الله عز وجل : هل ينظرون الى تأويله يوم يأتي تأويله فقال أبو اسحاق : معناه هل ينظرون الى ما يؤول اليه أمرهم من البعث .

- وقال أبو عبيد في قوله : وما يعلم تأويله الا الله قال : التأويل هو المرجع والمصير مأخوذ من آل يؤول الى كذا أي صار اليه وأوله .

وأمثال هذه النصوص عديدة في القاموس العربي وكلها تفيد أن « التأويل » هو الرجوع والعودة : العودة الى الخير - الرجوع الى الأمر الخ

ويمكن أن نقول ان « التأويل » هو رجوع الفكر وليس في لسان العرب ما ينكر هذا المعنى بل بالعكس هناك ما يدعمه ولنا في المعاني السابقة تدعيم لهذا فالتفسير والتحليل والتركيب هي أمور فكرية ، ففي امكاننا اذن أن نعطي للفظ « التأويل » هنا أيضا معناه فكريا .

ونقطة وصول هذه العودة وهذا الرجوع الفكريين يمكن ان تكون صفر المعرفة أي - إن شئنا - اللامعرفة ونعني بهذا تلك الحالة التي يكون عليها الفكر عندما ينزع كل ما علق به من معلومات . ولا نريد هنا الدخول في نقاش نظري حول امكانية حصول هذه الحالة أو عدم امكانية حصولها ، المهم هو ان

نعلم ان هذه الحالة ممكنة نظريا ولنا في قولة سقراط المشهورة : كل ما اعرف هو أنني لا أعرف شيئا تفسير لهذه الحالة . والأهم من هذا كله هو ان نعلم ان لسان العرب لا ينكر فكرة عودة الفكر الى اللامعرفة فـلسان العرب يقول لنا ان «التأويل» هو رجوع كذا الى نقطة معينة . هذا الرجوع يمكن أن يكون رجوع الفكر أما نقطة الوصول فيمكن أن تكون صفر المعرفة .

لكن ما معنى هذا ؟ ما معنى رجوع الفكر الى هذه النقطة ؟ هذا يعني الشك ، فنحن نعلم ان مونتاني شك في كل شيء بمعنى أنه رجع بفكره الى حالة نفي كل المعارف حتى انه قال : ماذا اعلم ؟ (Que Sais-Je ?) وهذه العبارة بليغة جدا وهي تتضمن نفيا مطلقا لكل المعارف والمعلومات . وهي تفيد نفي المعرفة اكثر من تلك التي قالها سقراط : كل ما أعرف هو أنني لا أعرف شيئا . فسقراط يعرف على الأقل أنه لا يعرف شيئا اما مونتاني فلا⁽¹⁶⁾ .

ونحن نعلم أيضا أن ديكارت والغزالي قد أولا بمعنى أنهما شكا في كل المعارف العقلية منها والحسية فرجعا بفكرهما الى ما سميناه بصفر المعرفة وقد بينا هذا في تدخل لنا في الملتقى الفلسفي بالحمامات حول الفلسفة والتراث وفي نفس المقال اثبتنا أن شك الغزالي وديكارت يعني قولة سقراط وهو يعني الجدلية الافلاطونية وأخيرا الانعكاس الفكري الذي قال به ألان (Alain) .⁽¹⁷⁾

لكن «التأويل» كما حددناه حيث قلنا انه رجوع الفكر الى صفر المعرفة هل هو شك مونتاني أم هو شك ديكارت والغزالي أم الاثنان معا ؟ ما هو نوع هذا الشك الذي يعنيه «التأويل» كما حددناه ؟ اننا الى حد الآن لم نحدد نوعية الشك الذي يقابل «التأويل» بل اكتفينا فقط بذكر نوعي الشك اللذين يمكن ان يعيناه .¹ والاجابة عن هذا السؤال يمكن ان نجدها في لسان العرب ذاته اذ في امكاننا ان نقرأ في هذا القاموس العربي ما يلي :

- « وفي حديث ابن العباس : اللهم فقه في الدين وعلمه « التأويل » ، قال ابن الأمير هو آل الشيء يؤول الى كذا أي رجع وصار اليه ، والمراد بـ « التأويل » نقل ظاهر اللفظ عن وضعه الأصلي الى ما يحتاج إليه دليل لولاه ما ترك ظاهر اللفظ » .

لنلاحظ أولا ان هذا النص وقع ذكره في سياق تفسير كلمة «التأويل» كمرجع ومصير وهذا يعني انه بإمكاننا اعتباره كتكملة وتتمة للنصوص الأخرى الخاصة بـ «التأويل» كعودة .

وهذا النص المكمل يعني بإيجاز أن «التأويل» هو الانتقال من معنى ظاهر الى معنى آخر باطن وحقيقي ويمكن أن نسمي هذا الانتقال رجوعا لأننا نرجع الى الحقيقية والباطن بعدما كنا في مستوى الظاهر والباطل . لكن المهم هو ان نعلم ان «التأويل» الذي يقصده لسان العرب هو ذلك الرجوع الفكري الى صفر المعرفة بهدف بناء الحقيقة على أسس ثابتة وهذا النص يحدثنا عن عملية البناء التي يقوم بها الفكر بعد رجوعه الى اللامعرفة .

فهذا النص يثبت لنا اذن ان الشك الذي يجب ان نقصده عندما نتحدث عن «التأويل» كما وقع تحديده انطلاقا من لسان العرب هو شك الغزالي وديكارت اذ كلنا يعلم ان هذين الفيلسوفين يبنيان بعد الهدم وينتقلان الى المعاني الباطنة الحقيقية بعد الشك الذي هو بالنسبة اليهما هادف والهدف هو بناء الحقيقة وقد بينا كل هذا في المقال الذي وقع ذكره ونعني بذلك تدخلنا في الملتقى حول الفلسفة والتراث وفي هذا النص قلنا ان هذا الشك بما فيه من هدم هادف ونية بناء هو « المنهج الفلسفي الاصيل » الذي ولد مع ميلاد الفلسفة كفلسفة وذلك عند اليونان وبالتحديد عند سقراط وقولته الشهيرة : كل ما أعرف هو انني لا أعرف شيئا وافلاطون وجدليته بما فيها من صعود ونزول وبيننا في نفس الصدد ان هذه الطريقة الفلسفية الاصلية نجدها لا فقط عند الغزالي وديكارت بل وايضا عند كانط ومفهوم النقد وآلان ومفهوم الانعكاس الفكري (La Réflexion) إذن عندما نتحدث عن «التأويل» نحن في مستوى « المنهج الفلسفي الاصيل » كما حدده مقالنا المذكور ولسنا أبدا في مستوى شك مونتاني (Montaigne) الذي لا يبني شيئا ولا يهدف الى البناء وقد ذكرنا هذا ايضا في نفس المقال ، وإذن فلسان العرب يرفض منتاني ويقل ديكارت والغزالي أي « المنهجية الفلسفية الاصلية » كما سميناهما في محاولة لتحديد الفلسفة في تراث الفلاسفة وهذا الرفض وذلك القبول متضمنان في النص الخاص بالانتقال من المعنى الظاهر الى المعنى الباطن .

ثم لا ننسى ان « التأويل » هو أيضا تحليل وتركيب - وقد بينا هذا في هذا التدخل ونحن نعرف ان مونتاني لا يؤلف شيئا بل يبقى في حالة الشك وفي حالة نفي المعارف كلها بل نحن في مستوى الفلاسفة الذين وقع ذكرهم امثال الغزالي وديكارت . وكل منا له فكرة عن ذلك البنين الذي وضعه كل من هذين الفيلسوفين وغيرهما امثال افلاطون وكانط وآلان (Alain)

وفي نهاية الامر يمكن أن نقول أن التركيب يمثل الجانب الفلسفي البناء في العملية الفلسفية وأنه في الحقيقة هدف شك الغزالي وديكارت ونقد كانط والانعكاس الفكري الذي يقول به آلان (Alain) والجدلية النازلة (Dexendante) الافلاطونية الخ اذ نرى أن كل هؤلاء الفلاسفة الذين يمثلون كما أسلفنا « المنهج الفلسفي الاصيل » يركبون مباشرة بعد وصولهم الى صفر المعرفة بل نراهم يجعلون من التركيب هدفا وغاية لهذا الوصول الفكري الى المعرفة .

أما التحليل فيمكن ان نقول انه يمثل ذلك الطريق الذي ينتهي بالفكر الى صفر المعرفة ، فنحن نعرف ان الصفر هو النهاية النظرية لكل تقسيم لا يقف عند كمية معينة هذا في الواقع ما تعلمنا إياه الرياضيات وبالتحديد حساب اللامتناهي (Calcul Infinitésimal) ونحن نعلم ان التحليل هو بالفعل ذلك الطريق الذي اتبعه ديكارت والغزالي حتى وصلا الى ما سميناه بصفر المعرفة ، فالاثان قسما المعلومات الى عقلية وحسية واعتبرا كل نمط على حده وقسماه وحداده

ووصلا في النهاية الى نفي كل المعارف ودحض جميع انواع المعرفة .
وخلاصة القول هي ان « للتأويل » معنى فلسفي آخر وهو « المنهج الفلسفي
الأصيل » ويمكن ان نقول ان هذا المعنى هو الأساسي إذ هو يتضمن التفسير
والتحليل ونية التركيب وهو إذن الأساس الأساسي للتأويل بالمعنى العربي وهو
الأساس الذي يبرر ويفسر الأسس الأخرى .

والفلاسفة لم يكتفوا باستعمال هذا « المنهج الفلسفي الأصيل » بل نظروا
فيه أيضا وحدوده وقد أشرنا الى هذا لما تعرضنا إلى مفهوم النقد عند كانط
ومفهوم الانعكاس الفكري الذي قال به آلان . ونحن نعرف أن افلاطون قد حدد
جدليته وأن ديكرت والغزالي قد فسرا شكهما . ويكفي ان نرجع الى
الجمهورية والى المنقذ من الظلال ومقالة الطريقة لنتثبت من هذا . وهذه
التحديدات على كل حال شائعة ومتداولة ولا داعي إذن الى ذكرها . ثم كيف لا
يحدد الفلاسفة هذا « المنهج الفلسفي الأصيل » الذي يرتبط بجوهر عملهم
الفلسفي والحال أنهم يحددون دائما وسائلهم ومفاهيمهم .

والفلاسفة اختلفوا في هذا المجال . فقد اعطوا اسماء مختلفة « لهذا المنهج
الأصيل » وهذا يبرز بوضوح في ما سبق ، ثم ان اختلافهم كائن في مستوى
الدوافع والأسباب . فافلاطون قال بجدليته لمحاربة السفسطة والسفسطائيين
وما الجدلية الافلاطونية الا منهج مضاد للمنهج السفسطائي⁽¹⁸⁾ . وكانط قال
بنقده لدحض الفكر الماورائي الخالص الخ والفلاسفة يختلفون أيضا في
مستوى هدف المنهج أي في مستوى التراكيب التي يصلون اليها . وهذا بديهي
اذ لا أحد ينكر أن فلسفة افلاطون مغايرة لفلسفة ديكرت التي تختلف بدورها
عن فلسفة كانط الخ

وواضح أن اختلاف الفلاسفة موجود على الصعيد الحضاري ، على صعيد
الاضافات المرتبطة بالحضارة أي أن هذا الاختلاف كائن في مستوى ما سميناه
بالمعاني الظرفية ، أما في مستوى المعنى الهيكل الأولي فهم متفقون تماما . اذ
كل الفلاسفة الذين وقع ذكرهم يحددون « المنهج الفلسفي الأصيل » كرجوع
الفكر الى اللامعرفة قصد البناء والتركيب وان اختلفوا في السبب والنهاية .

ويمكن ان نقول ان هذا المعنى الهيكل هو الذي في امكاننا استخلاصه من
لسان العرب ، فهذا القاموس العربي يحتوي إذن على « المنهج الفلسفي
الأصيل » مجردا من معانيه الحضارية .

الخاتمة :

فـ « التأويل » بالمعنى العربي هو إذن طريقة عامة تعتمد على قاعدة أساسية هي المنهج الفلسفي الأصيل الذي يؤدي بدوره الى قواعد أخرى هي التفسير والتحليل والتركيب بالمعنى الخام . معنى هذا أنه ليكون « التأويل » بالمعنى العربي ممكنا لابد من توفر هذه القاعدة الأساسية وما ينتج عنها من قواعد فرعية . وكل هذه المناهج تمثل اذن الأسس التي يركز عليها بالضرورة كل « تأويل » بالمعنى العربي للكلمة .

وفي نهاية الأمر لابد لكل مؤول معتزليا كان أو شيعيا فقيها كان أو فيلسوفا ان يتبع « المنهج الفلسفي الأصيل » في هيكله وأن يكون افلاطونيا وديكارتيا الخ ... في هذا المجال ،

وهذه النتيجة على غاية من الأهمية بالنسبة الى اللغة والفكر العربيين . ففي المستوى اللغوي - أو في مستوى الدال ، هذه النتيجة تعني أن اللغة العربية قادرة على تأدية المعاني الفلسفية ويمكن ان نعتبر محاولتنا السريعة هذه مساهمة هامة من حيث نتيجتها في الاجابة عن السؤال المتعلق بمدى امكانية اللغة العربية تأدية المعاني الفلسفية وهذا السؤال يطرح اليوم بكل الحاح خاصة وقد عربنا الفلسفة .

أما في مستوى الفكر العربي أي في مستوى المدلول عليه فمن الهام جدا أن نعلم أن عرب القرن السابع هـ وما قبله قد وصلوا الى « هياكل معان » نجدها عند فلاسفة كبار امثال افلاطون وكانط وديكارت الخ ...

الهوامش :

- (1) الآيات المتشابهات (والقرآن عامة) ليست وحدها الموكنة لموضوع التأويل الذي يمكن ان يكون تأويل نصوص مختلفة اخرى الخ (وهذا حسب استعمال هذا اللفظ في عالمنا العربي خاصة في العصور الحديثة) .
- (2) وهذا ما وقع بالفعل في هذا الملتقى حول «التأويل» فكثير من الزملاء تحدثوا عن L'interprétation و L'herméneutique دون أي تبرير للمعادلة .
- (3) في ما يخص التأويل عند المسلمين طالع محاضرة الزميل ابراهيم بن لحسن المدرجة في هذا الملتقى وكتاب استاذنا الحبيب الفقي والذي عنوان : القساويل اسسه ومعانيه في المذهب الاسماعيلي - القاضي النعمان نشر مركز الدراسات الاقتصادية والاجتماعية - تونس .
- (4) طالع لسان العرب المحيط للعلامة ابن منظور - أعاد بناءه على الحرف الأول من الكلمة يوسف خياط . دراسات العرب - بيروت .
- في ما يخص الطابع المؤسس للفلسفة طالع مثلا الباب الثالث من كتاب كانط نقد العقل الخالص والذي عنوانه الجدلية المتعالية وطالع بالتحديد علم الطريقة (La Méthodologie) . ونحن نجد فعلا وراء كل عمل عقلي خلفية فلسفية هي أساس ذلك العمل العقلي . وما مثال العلوم كأعمال عقلية الا دليل على ذلك . ويمكن ان نقول ان كانط نفسه بين هذه الأسس الفلسفية للعلم النيوتوني في كتابه Premiers principes métaphysiques de la science de la nature وأن ديكارت وضع هذه الأسس لعلمه في بداية مبادئ الفلسفة الذي يحتوي على فيزياء ديكارت مباشرة بعد الأسس الفلسفية الخ
- (6) وسنعتني أكثر بمستوى النظر أو بمستوى الاستعمال وذلك حسب أهمية الأول أو الثاني بالنسبة الى كل فصل .
- (7) في ما يتعلق بتحديد التفسير طالع مثلا القاموس الفلسفي لالند (Lalande) نشر فلاماريون (Flammarion) وهذا القاموس يتحدث طبعا عن اللفظ الفرنسي (Expliquer) الذي يرادف في اعتقادنا تماما اللفظ العربي فسّر .
- (8) مقالة الطريقة - ترجمة جميل صليبا .
- (9) راجع مثلا مقدمة نقد العقل الخالص ترجمة بارني Borni نشر فلاماريون
- (10) وعلى كل حال فهناك عدد من النقاد من اعطوا معنا ابستمولوجيا للقواعد التي قال بها ديكارت ، طالع مثلا كتاب ليون برنجنك ، (Ecrits Plitosepoluques) ص 73 الى ص 91 .
- (11) كتاب كانط هو Essai pour introduire en philosophie le concept de (Vrin) - ترجمة Grandeur Négative-Kempf اما بالنسبة الى ليبنتز فطالع مثلا الرسائل التي تبادلها هذا الأخير مع كلارك - الرسالة الخامسة مثلا - نسخة برنون (Prenant) .
- (12) لقد ذكرنا هنا ديكارت وكانط فقط لكن امثالهما كثيرون في تاريخ الفلسفة . فارسطو مثلا وضع علما للمنطق والتحليل وافلاطون قال بجدلية نازلة الخ
- (13) نفس المصدر المذكور اعلاه ونفس الترجمة .
- (14) لنلاحظ أنه يمكن اعتبار هذا الحكم تحليليا .
- (15) فالفلاسفة الذين قالوا بمنهج التركيب كثيرون لنذكر مثلا الجدلية الصاعدة التي قال بها افلاطون .
- وعلى كل حال قبضبطنا لهذا المعنى ننقد من يقف عند المعادلة بين التأويل والتفسير .
- (16) Montaigne Les Essais نشره وقدم له P.Mohel
- (17) محاولة لتحديد الفلسفة في تراث الفلاسفة - نشر بالنشرية التربوية للتعليم الثانوي - جانفي 1984 - العدد السادس .
- (18) هكذا يقدم افلاطون منهجه . وفي الواقع هناك تجانس وتشابه بين المنهج الفلسفي والمنهج السفسطائي .